

Das Unbehagen des Prothesengotts. Sozialpsychologische Anmerkungen zur umweltschädlichen Destruktivität in der spätmodernen Gesellschaft¹

Seit den Berichten und Prognosen des „Club of Rome“ in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat sich ein neues kritisches Feld heutiger Politik und Gesellschaft aufgetan. Das Umweltproblem nahm rasch Gestalt an durch gigantische Industrieunfälle mit verheerenden Folgen (Bhopal, Seveso, Tschernobyl), die das öffentliche Bewusstsein nachhaltig erschütterten. Es kam insbesondere in Deutschland zu heftigen Auseinandersetzungen um den Bau neuer und den Betrieb alter Atomkraftwerke und die Ausweisung atomarer Zwischen- und Endlager. Umweltpolitik, zunächst auf dem Panier einer einschlägigen neu gegründeten Partei, ist heutzutage ein Thema in allen Parteiprogrammen. Dennoch ist dem teilnehmenden Betrachter fraglich, ob hier nicht doch bloß ein öffentlicher Diskurs routiniert unterhalten wird. Ist es denn wirklich zu einem umfassenden Umweltbewusstsein der Bürger und der Entscheidungseliten gekommen? Oder ist dies bloß einer von verschiedenen Standpunkten, dem im Zweifelsfall (gerade ökonomischer Krisen) doch kurzfristige Wirtschaftlichkeits- und Beschäftigungsorientierungen/-interessen vorgezogen werden? Werden die Warnungen der Experten vor den Folgen des Klimawandels wirklich ernst genommen? Setzt sich also Umweltbewusstsein allgemein durch – und um in eine Politik der Umwelterhaltung? Das ist mit Recht zu bezweifeln.

Aber wieso werden die Warnungen zwar gehört, aber doch in den Wind geschlagen? Warum bewirken vernünftige Argumente und Appelle kaum etwas? Nutzenkalküle nach dem Muster „Das Hemd ist mir näher als der Rock“, mit denen Wachstum und Beschäftigung und die Fülle des Warenangebots als Grundpfeiler eines Lebens im Wohlstand kurzsichtig der Verunsicherung einer Infragestellung und Änderung gegenwärtiger Praxis der ‚Diskontierung der Zukunft‘² vorgezogen werden, können dafür doch nicht ernsthaft eine ausreichende Begründung liefern. „Denn sie tun nicht, was sie wissen. Warum Umweltbewusstsein und Handeln zwei verschiedene Dinge

¹ Dieser Text hat einem Vortrag auf dem Kongress der Dt. Vereinigung f. Politische Wissenschaft in Kiel, im Arbeitskreis Politische Psychologie, am 24.9.2009 zugrunde gelegen.

² S. etwa Giddens (2009), S. 2, oder Leggewie/Welzer (2009), S. 80ff.

sind“, überschreiben Leggewie und Welzer (2009) ein Kapitel ihres einschlägigen Buchs und zeigen damit die bislang sowohl unterschätzte als auch unerforschte sozialpsychologische Dimension des Problems auf. Ich denke, dass die offensichtliche Irrationalität unserer Haltung gegenüber den gegenwärtigen Umweltgefahren geradezu zwingend eine psychoanalytisch-sozialpsychologische Analyse nahe legt. Der begrüßenswerte Vorstoß Leggewies und Welzers, der sich jedoch der unbewußten Dimension weniger widmet, könnte damit ergänzt werden. Hierzu will ich mir in meinem Vortrag Gedanken machen. Ich greife dabei zurück auf den Fundus der von Freud ausgehenden psychoanalytischen Sozialpsychologie und bewege mich in der Tradition einer daraus hervorgegangenen kritischen politischen Psychologie (Horn 1996, Busch 1998). Ich stelle zunächst den „Prothesengott“ und sein problematisches Bewusstsein vor; sodann skizziere ich eingehend seine massive Destruktivität in der Auseinandersetzung mit Natur und das damit zusammenhängende zentrale Kulturgefühl des Unbehagens.

I.

Es ist sicher klar geworden, wer mit dem „Prothesengott“ gemeint ist. Es handelt sich um eine Wortschöpfung Freuds. Sie tituliert den Kulturmenschen, insbesondere den später von Max Frisch so genannten „homo faber“, der sich mit technischen Hilfsgeräten (Brillen, Automobilen, Medien, Maschinen, Bauwerken, Kraftwerken usw.) verlängert, vergrößert, verstärkt, beschleunigt und seine Sinneseindrücke schärft. Es klingt Ironie durch, wenn Freud diesen Prothesengott „recht großartig“ nennt; damit spielt er auf dessen Eitelkeit, das Kompensatorische dieser gegen alle Endlichkeit (Trostlosigkeit), Begrenztheit usw. ankämpfenden Bemühung an. In der Psychoanalyse kennt man für dieses Gebaren auch den Terminus „Narzissmus“; damit wird eine ureigene menschliche Haltung, die aber nicht selten zur Übertreibung neigt, wodurch sie auch (unangenehm) auffällt, markiert. Beim Prothesengott Kulturmensch hat dieser Narzissmus, wie H.-E. Richter eindringlich aufzeigte, schon längst die gefährlichen Züge eines realitätsvergessenen Allmachtswahns angenommen. Er richtet sich in seiner aufgeklärten Gott-Losigkeit nicht nur gemütlich ein, sondern macht sich die Welt auch schonungslos untertan. Alles scheint ihm möglich; vor nichts macht er halt. Dabei baut er sich eine Welt auf, in der er sich erneut verlassen, geradezu entfremdet, sogar verdinglicht, fühlt, in der er sich, wie

Horkheimer und Adorno aufgewiesen haben, statt sich näher zu kommen, immer weiter von sich entfernt. Seine Errungenschaften machen ihn nicht glücklich(er); nein, seine Unzufriedenheit mit den Zuständen nagt dauerhaft an ihm und macht ihn fried- und ruhelos. G. Anders hat einen Aspekt dieser narzisstischen Psychologie unnachahmlich eingefangen in seinem Aufweis der „prometheischen Scham“. Die Pathologie des von Marx noch arglos als vornehmsten Heiligen im philosophischen Kalender gefeierten mythologischen Halbgotts, in dessen Stapfen der heutige Prothesengott getreten ist, rührt von dem „prometheischen Gefälle“ her, das sich zwischen der Welt seiner perfekten Erzeugnisse und seiner dahinter zurückbleibenden, nur-natürlichen, Wenigkeit herstellt. Sein Gefühl der Minderwertigkeit steigert sich in einen „Kleinheitswahn“ (Freud), der die verborgene andere Seite seiner narzisstischen Aufblähung ist. Er wird also von Scham befallen, eben von „prometheischer Scham“, ob der Tatsache der eigenen Zurückgebliebenheit, Imperfektheit gegenüber der von ihm selbst geschaffenen Dingwelt. Diese Scham steigert sich, so Anders, in den grotesken Selbstvorwurf, nur geboren, nicht gemacht zu sein. Mehr noch als Anders in den 50er Jahren erkennen wir heute allenthalben die Gestalten, die dieses Bewusstsein angenommen hat (Reproduktionsmedizin beispielsweise). D.h. das in romantischer Intersubjektivität zweier Liebender erzeugte Leben nimmt heute tendenziell eher einen zweitrangigen Platz ein.

Dem Prothesengott, und das merkt er, geht's gleichwohl zu gut. Ungebremste, folgenblinde instrumentelle Rationalität ist, das ahnt er, riskant. Aber diese Ahnung wird unterdrückt, bleibt dumpf, im Hintergrund. Doch sie vermag die Stimmung zu trüben, die nur vordergründig happy, optimistisch ist. Man könnte auch sagen, er hat noch so etwas wie ein Gewissen. Sein kultureller Fortschritt hat ja nicht nur einen veritablen Prothesengott aus ihm gemacht, sie hat ihm auch viele psychische Opfer abgenötigt, die sein kulturelles Zusammenleben zwingend verlangte. Seine vorrangige psychologische Aufgabe bestand über die Jahrhunderte und Jahrtausende seiner kulturellen Entwicklung darin, seine Triebe zu zügeln, statt ihrem Drang gewissenlos zu folgen. In der Bewältigung dieser Aufgabe hat er unbestreitbar Erfolge erzielt. Aber Freuds kulturkritische Mahnung ruft eindringlich ins Bewußtsein, dass diese Aufgabe keineswegs gelöst ist. Sicher ziehen wir heute infolge einer freizügigen Sexualmoral in sexueller Aufgeklärtheit durchs Leben. Doch es ist ein Irrtum, was allzu gern angenommen wird: Dass damit dem von Freud

diagnostizierten „Unbehagen in der Kultur“ seine Grundlage entzogen worden wäre. Unbeachtet bleibt, dass sich seine sozialpsychologische Analyse auf noch ganz seelische Vorgänge erstreckte.

Vergegenwärtigt man sich nämlich Freuds Auffassung der Entstehung von Unbehagen in der Kultur, so ist dafür nicht so sehr der kulturell geforderte erotische Triebverzicht verantwortlich als vielmehr der davon provozierte aggressive Triebimpuls, welcher (aber) seinerseits unterdrückt und unbewußt bleibt. Das heißt, die Menschen verspüren Unbehagen darüber, daß sie in sich das Wirken eines Aggressionstriebes fühlen, in dem „Kultur ihr stärkstes Hindernis (...) findet“ (Freud 1930, S. 249). Angesichts dieser Folgerung einer natürlichen Kulturunzufriedenheit des Menschen (a.a.O., S. 217) verhält sich Freuds Kulturtheorie sehr skeptisch hinsichtlich des begleitenden menschlichen Glücksempfindens (a.a.O., S. 218ff.). Dieses sei, bei allen Wohltaten des Fortschritts, unbefriedigt wie ehemals. In der Lustbilanz hat gewissermaßen der Fortschritt nicht stattgefunden. Fortschritte in der technischen Naturbeherrschung haben offenbar deshalb keine glückssteigernden Wirkungen entfalten können, da mit ihnen die wichtigste Quelle von Unbehagen in der Kultur, soziales Leid, nicht zum Versiegen gebracht werden konnte. Das gilt heute um so mehr. Bei allen Behaglichkeiten, die uns heute von der Kultur bereitgehalten werden, ist doch das Unbehagen, sozusagen auf höherem Niveau, ein Begleiter, den wir nicht abschütteln können. Der Fortschritt hat sich, so kann man schlußfolgern, nie vordringlich darum gekümmert, wie das menschliche Glück erhöht werden kann. Andere Interessen haben ihn, wie wir wissen, gelehrt. Ein Mehr an Komfort, an Konsum, an Technik - das sieht Freud sehr früh und sehr nüchtern - sind für einen gleichzeitigen Glücksanstieg keine Garanten. Und heute ist man eher geneigt, die Wirkung unserer Kultur-, unserer Zivilisationsleistungen nicht - wie Freud - in der Leidabwehr, sondern in der Steigerung des Leids zu erblicken. Freud selbst macht ja auf den welt-, den gattungsgeschichtlichen Fortschritt in der Naturbeherrschung aufmerksam, der gegenwärtig unser destruktives Triebpotential so gefährlich wie nie zuvor in der menschlichen Geschichte hat werden lassen: die Möglichkeit, mit Hilfe der Naturkräfte „einander bis auf den letzten Mann auszurotten“ (a.a.O., S. 270). Dabei hat Freud zweifellos an den Krieg gedacht. Was Freud hier zu bedenken gibt, deckt jedoch den inzwischen hinzugekommenen zivilen Selbstausrottungszug menschlicher Naturbeherrschung mit ab und erstreckt sich nicht zuletzt auf die alles Bisherige an

innersozialer Destruktivität in den Schatten stellende rassistische Massenvernichtungspolitik des Nationalsozialismus.

Es fällt allerdings an Freuds Reflexion zum Zusammenspiel von Unbehagen und moderner Zivilisation ein Argument auf, dem wir im Stadium der Spätmoderne nicht mehr zustimmen können. Freud gibt nämlich die aus heutiger Sicht leichtsinnige Empfehlung, den in der unterwürfigen Hinnahme sozialer Autoritäten und Ungerechtigkeiten aufgestauten Aggressionen durch eine Umleitung auf die äußere Natur - und mit Hilfe der Technik - freien Lauf zu lassen. Der von Freud noch begrüßte Umwandlungsprozeß dieser sozialen Angst sowohl vor der Strafe der Autoritäten wie vor den aggressiven Gefühlen ihnen gegenüber entpuppt sich mehr und mehr als rabiate und räuberische Naturaneignung, Naturvergewaltigung gleichsam. Ganz offensichtlich kann die Kanalisierung sozialer Aggressionen auf Natur nicht die Lösung sein. Anders als Freud sehen wir uns heute dem Sachverhalt gegenüber, daß das destruktive Abreagieren unserer innersozial erzeugten Aggressionen auf die umgebende Natur massive Konsequenzen nach sich zieht; statt sich auf solche Weise Erleichterung zu verschaffen, ist das spätmoderne Bewußtsein umso unerbittlicher mit der Tatsache der eigenen vermessenen Destruktivität konfrontiert;³ statt zu sinken, steigt das Ausmaß des Unbehagens in der Kultur noch einmal drastisch an. Wie Horn (1984, S.1094) bezogen auf das Problem kriegerischer Destruktivität in der Moderne zeigt, gilt dies in zwei Hinsichten. Erstens: Infolge der Auflösung traditioneller sozialer Orientierungen fallen Gefühlsbindungen aufgrund gemeinsamer Kulturideale heute mangels Identifikationsmöglichkeiten mit Kultur weg. Der Inhalt seiner kulturellen Lebenszusammenhänge ist für den einzelnen ungewiß, ihre Zukunft unabsehbar. Zweitens: Hier wie auf dem Feld der Naturauseinandersetzung ist die desillusionierende Einsicht, daß wir Menschen Schöpfer der uns unbehaglichen Zustände, der uns als zweite Natur gegenüberstehenden gesellschaftlichen Verhältnisse sind, schwer erträglich und wird daher tunlichst vermieden. Als „entscheidendes Hindernis für eine Wendung der Massen gegen den Krieg“ macht Horn „die Angst vor der Todesangst“ (a.a.O., S. 1096) - von G. Anders (1956, S. 238) zuvor schon als „Apokalypse-Blindheit“ beschrieben - aus. Dahinter steckt die „Illusion, daß mensch überleben wird“ (ebd.). Wir können Horns Argument verstärken, indem wir es für den vernichtenden Feldzug gegen die natürliche Umwelt in Anspruch nehmen. Denn ganz gewiß spielt diese Illusion auch hier eine beträchtliche Rolle.

³ Unter den psychoanalytisch orientierten Sozialpsychologen verzeichnete wohl als einer der ersten Mitscherlich (1969, S. 47) diesen neuen Problemstand des menschlichen Bewußtseins.

Offenbar verhält es sich nun so, daß „Unbehagen in der Kultur“ heute auch in dieser von Freud in ihrer gravierenden Relevanz noch nicht erkannten Dimension um sich greift. Mehr und mehr bekommen ja die Individuen in der Spätmoderne eine Ahnung von der umfassenden Gefahr ihrer technisch-ökonomischen Lebensweise, auch jenseits der schon wahrgenommenen allgegenwärtigen militärischen Bedrohung. Insofern ist eine Ergänzung des Freudschen Konzeptes des „Unbehagens in der Kultur“ an der Zeit. Unsere bisherigen Taten, insbesondere aber die absehbar möglichen gegenüber uns selbst wie unserer Umwelt (z.B. atomarer Krieg, Super-Gau, Ozonloch), entspringen einer rücksichtslosen, hemmungslosen Destruktionshaltung, d.h. wir pflegen nach wie vor einen umweltfeindlichen Lebensstil, den wir zum Teil auch genießen (wie etwa beim Autofahren), mehr und mehr jedoch schon wider besseres Wissen - und mit schlechtem Gewissen. Unbehagen empfinden wir, weil unser luxurierendes Kulturleben Raubbau und Destruktion bedeutet und die Konsequenz einer so orientierten Industriekultur uns ein vorauseilendes Schuldgefühl bereiten, Angst machen. Diese Angst tritt zu der schon genannten sozialen Angst im Rahmen der Aktualisierung des Konzepts eines „Unbehagens in der Kultur“ neu hinzu, führt zu einem doppelten Unbehagen, einem Unbehagen in der Kultur zweiten Grades. Es handelt sich bei ihr um eine ökologische Angst, angetrieben vom Zweifel an einer wohlbehaltenen Zukunft ganzer Populationen angesichts selbstgeschaffener Umweltrisiken, ja am Fortbestand der menschlichen Gattung insgesamt.

Zusammen mit der sozialen Angst sorgt diese ökologische Angst für eine gravierende Verschärfung von „Unbehagen in der Kultur“ in der Spätmoderne. Der Nachkriegsgesellschaft, die als erste menschliche unter der Gefahr der Bombe, des Gattungssuizids stand, hatte Anders, wie wir sahen, noch eine gespenstische Angstlosigkeit attestiert. Die Auseinandersetzungen um die atomaren Mittelstreckenraketen und die Kernkraftdebatte, um nur zwei herausragende Beispiele aus der jüngeren bundesrepublikanischen Geschichte zu nennen, zeugen davon, daß offenbar solche Angst heute auch verstärkt gespürt wird und sich Ausdruck verschafft.⁴ U. Beck hat dementsprechend den Umschlag einer früheren „Solidarität aus Not“ in eine „Solidarität aus Angst“ konstatiert und daran eine zunehmende Tendenz der Infiltration des herrschenden Bewußtseins durch die Risiken spätmoderner

⁴ Zu den Auswüchsen solcher Angst in Gestalt kopfscheuer Panik vgl. Buchholz/Reich (1987)

Gesellschaften abgelesen. Diese von Beck ausgemachte Stimmungslage reagiert nicht nur auf die heute drohenden ökologischen Gefahren, sondern spiegelt auch die innersozialen Auswirkungen des Individualisierungsprozesses wider. Es handelt sich also auch in seiner Sicht um ein Zusammenspiel von ökologischer Angst mit der von Freud schon namhaft gemachten sozialen Angst, welche durch den sich Bahn brechenden Prozeß der Individualisierung nun vollends hervorgetrieben wird.

So unstreitig die Anzeichen einer Zunahme von Angst, von Unbehagen in der Kultur, im Zuge des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses, dessen Zeuge wir sind, wahrgenommen werden können, so marginal sind doch, aufs Ganze gesehen, bisher die Ansätze des spätmodernen Bewußtseins geblieben, diese innere Stimme wirklich ernst zu nehmen und auf nachhaltige Abhilfe zu sinnen. In der Hauptsache üben sich die spätmodernen Individuen in dumpfer Ignoranz, setzen ungeachtet der Symptome ihrer Beschädigung ihre gewohnte riskante Praxis fort. Was bei den Kindern sich aufgrund noch geringer Verstrickung helllichtig zeigt, ist bei den Erwachsenen in tiefere Schichten herabgesunken. (vgl. Richter, 1993, S. 218) Es sei eine Mauer der Abgestumpftheit gegenüber sozialen und ökologischen Problemen errichtet worden, welche auf einen „psychischen Spaltungsmechanismus“ zurückzuführen sei. (a.a.O., S. 16) Die tieferen Ursachen lägen in einer Verfallenheit der westlichen Zivilisation an einen Fortschrittsmythos, der sich nicht eingesteht, daß „Aggressivität“ „im Kulturprozeß nur wenig gezähmt, dafür teils verleugnet, teils in wissenschaftlich-technische oder wirtschaftliche Gewalt transformiert“ worden ist (a.a.O, S. 23). An die Stelle Gottes hätten die modernen Individuen ein perfektes Größen-Selbst gesetzt, mit dem sie sich über die Tatsache ihrer eigenen Destruktivität hinwegsetzen und sich als Erzeuger und Beherrscher eines unaufhaltsam zum Besseren, Vollkommeneren tendierenden Fortschritts phantasieren.⁵

Mit seinem Befund der Abstumpfung und Spaltung greift Richter ausdrücklich auf Überlegungen R. J. Liftons zurück. Lifton und sein Mitautor Markusen (1992) analysieren das das Alltagsbewußtsein der Moderne weithin im Sinne einer insgehei-

⁵ Gleichwohl gibt es auch hier, in diesem Fortschrittsbewußtsein Brüche, auf die ich in IV. 3 ausführlicher zu sprechen kommen werde. Als Belege dafür dienen Richter (a.a.O., S. 28) die gegenwärtig aufkommende „Angst und Unruhe“, die „Ahnung der Richtigkeit“ von Warnungen vor Fortschrittsrisiken, die diesbezüglichen dumpfen Schuldgefühle.

men sogartigen säkularen Religion⁶ prägende Motto eines rastlosen „Weiter so“, welches den Risiken einer unbegrenzten Fortsetzung heutiger produktiver und konsumtiver Praktiken und Gewohnheiten nicht ins Auge sehen will, unter der Überschrift „Dissoziation“. Sie diskutieren das dissoziative Bewußtsein selbstpsychologisch vor dem Hintergrund eines idealtypischen Bewußtseins der Ganzheit, in dem sich die Einzelnen der Gesamtheit ihrer psychischen Handlungsbezüge bewußt bleiben. Ganz ähnlich dem von Horkheimer und Adorno herausgestellten Mechanismus der Projektion ist Dissoziation anthropologisch tiefsitzend, in der Praxis des alltäglichen Zwangs zur Aufmerksamkeitspräferenz unvermeidlich, Moment kulturkonstitutiver Anpassungsfähigkeit des Menschen (vgl. a.a.O., S. 243 sowie Lifton 1995, S. 17) Ihren problematischen Charakter erhält sie infolge einer dem inneren Erleben und der Reflexion nicht mehr zugänglichen Form der Erstarrung und Verselbständigung. Diese Teilausfälle eines offenen unverstellten psychischen Weltbezugs des Selbst entsprechen im übrigen genau den von Lorenzer (1981) herausgearbeiteten und politisch-psychologisch mit der Anfälligkeit für totalitäre Weltanschauungen in Verbindung gebrachten Phänomenen der Desymbolisierung und Schablonisierung. „Im Zustand der Dissoziation“, so schreiben Lifton und Markusen (a.a.O., S. 243), „reißt der Strom jener inneren Bilder und Formen ab, aus denen das Selbst seine (...) Symbole bildet. Teile des Selbst lösen sich und formieren eine Gegensphäre, die seinen Zusammenhalt und seine Steuerfunktion als symbolische Repräsentanz der Gesamtperson stört. Einzelne Elemente der Erfahrung - des Selbsterlebens - werden außer Kraft gesetzt: Empfindungen blockiert (Abstumpfung), Sinnstrukturen negiert (Verleugnung), oder ein losgelöstes Element des Selbst macht sich selbständig und gerät in Widerspruch zum ursprünglichen Selbst (Spaltung).“

Die Zementierung dieser Dissoziationsvorgänge wird nun entscheidend besorgt durch den Einfluß weltanschaulicher Ideologien. (vgl. a.a.O.) Dies belegen Lifton/Markusen vornehmlich an den erstmals von ihnen empirisch-sozialpsychologisch so tiefgreifend erforschten Beispielen des Nationalsozialismus und des Nuklearismus. An den Protagonisten dieser destruktiven Systeme, den Spezialisten ihrer Umsetzung, Nazi-Ärzten

⁶ Diese Überlegung bestätigt die bereits von Freud (1927) geäußerte Prognose der Zukunft säkularisierter religiöser Illusionen inmitten der aufgeklärten Moderne. Auf diesen inzwischen leider nur zu gut bestätigten Befund mißglückter Säkularisierung des Bewußtseins der Moderne gestützt hat Claussen (1993, S. 7) das herrschende Bewußtsein zutreffend als „Alltagsreligion“ charakterisiert. Wenn ich diesen Begriff hier aufnehme, so geschieht dies in – wie ich finde: legitimer – Ausdehnung über die von Claussen darunter gefaßten Phänomene von Xenophobie, Antisemitismus und Nationalismus hinaus auf weitere Motivkomplexe wie wissenschaftlich-technische Destruktivität und Konsumismus.

in Auschwitz und US-Rüstungsforschern, ist vor allem der Vorgang der Spaltung als Extremform von Dissoziation zu beobachten. (a.a.O., S. 210) Diese Menschen führen sozusagen ein psychisches Doppelleben. Ihre Funktion als Planer und Exekutoren nazistischer Greuel bzw. nuklearer Massenvernichtung verlangte ihnen eine seelenlose Handlungsmotivation ab, die sich allein aus der Legitimationsbasis eines ideologischen Schablonensystems speiste. In seinen sonstigen Alltagsbezügen - etwa als Ehemänner und Familienväter - war das Selbst dieser Personen von geradezu frappierender Normalität und Unauffälligkeit. So berichten die Autoren von der Erschrockenheit der Familie eines Atomforschers, als sie erstmals die Wahrheit über seine Tätigkeit erfährt. (a.a.O., S. 160/61) Auch wenn Lifton/Markusen diese Phänomene anhand ihrer krassen Zuspitzung eines destruktiven Spezialistentums darlegen, kann man sich mit ihnen einig wissen (vgl. etwa a.a.O., S. 208), daß die aufgewiesenen Mechanismen auch unter den „milderen“ Bedingungen der heute weithin herrschenden „Alltagsreligion“ wirksam sind. Die von Richter sowie Lifton und Markusen vermittelten Einsichten bestätigen von psychoanalytischer Seite überdies genau den von Anders in den Mittelpunkt gestellten Befund einer unkritisch-schicksalsergebenen Haltung der Einzelnen gegenüber der selbstentfesselten Dynamik der technisch-industriellen Welt. In bloßer Gewissenhaftigkeit, so Anders, schmiegen sich die Individuen nurmehr den Zwängen dieses unter eigenen, unbeeinflussbar wirkenden Gesetzen sich vollziehenden Prozesses an. Auch er sieht hier bekanntlich eine Art Bewußtseins-Spaltung am Werk, in der diese die eigene Urheberschaft und Verantwortlichkeit ausblenden, sich zu rein erfüllenden Funktionsträgern der übermächtigen Systemtendenzen herabsetzen und so die Augen vor den immensen sozialen und globalen ökologischen Risiken, die jenen innewohnen, schließen.

Lifton und Markusen kommt nicht nur das Verdienst zu, unsere Vorstellung über die Psychodynamik des spätmodernen Bewußtseins auf eine festere Grundlage gestellt zu haben; wir verdanken ihnen auch eine weitere Aufhellung der inneren Verfassung des aufgewiesenen Unbehagens in der Kultur zweiten Grades. Unter selbstpsychologischem Aspekt wird neben der weithin traumatischen (a.a.O., S. 70ff.) besonders gut dessen allmachtsvergessen-triebhaftige Seite sichtbar. Sie läßt sich zum einen aus den Zeugnissen der an der Nuklearentwicklung Beteiligten herauslesen, wenn diese von der ästhetischen Faszination der Atomexplosion berichten, deren Wirkung nicht nur als „erschreckend“, sondern auch als „beispiellos, erhaben, schön, gewaltig“ erlebt wird

(a.a.O., S. 74). Zum anderen wird sie greifbar in den sexuellen Konnotationen, welche sich in den Reaktionen der Massenkultur finden lassen. „Die Bombe wurde zum Symbol für sexuelle Potenz, wie in dem Pop-Schlager ‘Atom bomb baby’ von 1947 - und bei den ‘Atom bomb Dancers’, die in den Variétés von Los Angeles auftraten.“ (a.a.O., S. 77) Dem Unbehagen in der Kultur zweiten Grades ist, das machen diese Hinweise deutlich, das lustvolle Spiel mit dem Tod (vgl. König 1992, S. 59)⁷ aufs engste verschwistert. Vor dem Hintergrund der vermessen-gottgleichen Allmachtsphantasie verliert die Todesgefahr ihren Schrecken - sie wird überformt von der aberwitzigen Vorstellung einer umfassenden schöpferischen Kraft des nuklearen Systems. Die „menschenerstörende Objektivität“ instrumenteller Vernunft vermag sich, wie Lorenzer (1981, S. 125) ein wesentliches Moment schon der Wirkung nationalsozialistischer Weltanschauung analysierte, im Individuum so unheilvoll auszubreiten, daß „Selbstbehauptung“ „in einer todessüchtigen Verschmelzungsphantasie“ getilgt wird. So wird ein damaliger Wissenschaftsredakteur der New York Times, gleichzeitig offizieller Militärsprecher, mit den die Atomtests kommentierenden Sätzen: „Es war, als habe man das Glück, die Geburt der Welt mitzuerleben“ und: „die gewaltige Detonation wurde zum ersten Schrei einer neugeborenen Welt“ sowie „diese aufgehende Supersonne erschien mir wie das Symbol einer neuen Ära“ (Lifton u. Markusen., S. 96/97) zitiert. Wie wenig sich dieses Allmachtsgefühl auf technische Neuschöpfungen beschränkt, sondern die heutige Alltagshaltung generell charakterisiert, dafür könnte die allseits wahrnehmbare Neigung, sich - sei es im Verkehr, in Extremsportarten, im Alkohol-, Drogen- und Nikotinkonsum - vernunftwidrig immer wieder neu Risiken auszusetzen und damit Proben eigener Unversehrbarkeit zu liefern, ein Indikator sein. (vgl. hierzu und zum Folgenden Richter 1979, S. 181-194) Richter macht an der Wurzel dieses allgemeinen Risikodrangs eine tiefgreifende innere Verzagtheit und Sterbeangst aus, vor der verleugnend bzw. verniedlichend die Flucht in riskante Praktiken angetreten wird. Von diesem „Ohnmacht-Allmacht-Komplex“, als der der „Gotteskomplex“ folglich auch bezeichnet werden kann, ist Unbehagen in der Kultur heute mitgeprägt.

Wenn es nun zu einer Zuspitzung des Unbehagens in der Spätmoderne gekommen ist, und wenn zur sozialen nun die ökologische Angst hinzugetreten ist, so fragt sich,

⁷ König sieht eine wesentliche latente Aussage der bekannten Werbung für Marlboro-Zigaretten, der derzeit weltweit erfolgreichsten Zigarettenmarke, in der Förderung einer infantilen und autoaggressiven Ausrichtung von Sexualität und Aggression sowie in einer Suggestion der Phantasie, die mit dem Rauchen verbundene Todesgefahr meistern zu können. (vgl. a.a.O., S. 60,68)

warum diese Angst nicht an ihren Wurzeln bearbeitet, sondern oberflächlich beschwichtigt, durch Spaltungsmechanismen bekämpft wird. Warum gelingt den Individuen die Ausblendung der eigenen Destruktivität, und welchen Preis zahlen sie dafür? Hier kommt die depressive Seite, die sich dem doppelten „Unbehagen in der Kultur“ hinzugesellt, ins Spiel. Der in seinem Allmachtsdünkel trunkene Prothesengott wird, das hatten wir schon gesehen, eingeholt von einer Art Kater, den die quälende prometheische Scham, eine Art „Kleinheitswahn“⁸, sowie die Ahnung der Schuld seines manisch fortgesetzten schuldhaften Zerstörungswerks gegenüber seinen natürlichen Lebensgrundlagen und das Leiden am anhaltenden gemeinen Unglück in ihm hervorrufen. Nun äußern sich solche depressiven Züge meist nicht direkt, werden übertönt, übertüncht, etwa als „lächelnde Depression“ (Fromm).⁹ Das „glückliche Bewußtsein“, welches Herbert Marcuse in ebenso erbitterter wie einfühlungsschwacher Kritik brandmarkte, bildet im Wesentlichen die Fassade des Munteren, Vergnügt-Geschäftigen, des Stets-Happy-Gestimmten, Angepaßten, welche in den unzähligen Aktivitäts- und Beschwichtigungsangeboten spätmoderner Gesellschaften das Hochkommen einer tiefsitzenden chronischen Langeweile (vgl. auch Horn 1983, S. 295ff.) und Sinnlosigkeits-Empfindung zu bekämpfen versuchen. Postmoderne Beliebigkeit, das Motto eines folgenlosen „anything goes“ sind gleichermaßen Indikatoren dieser kollektiven Gemütsverfassung, wie sie einen Kulturzustand charakterisieren, welcher für die Bedingungen solcher Gestimmtheit erst sorgt.

Wie verknüpft sich nun diese depressive Seite mit dem kulturellen Grundgefühl des Unbehagens?¹⁰ Bislang war uns Unbehagen in der Kultur als Resultat eines „Tatkomplexes“ bekannt geworden. Einerseits handeln die Menschen in der Kultur immer unter dem Einfluß der Triebimpulse von Eros und Aggression, andererseits müssen sie stets aufs Neue spüren, daß die Kultur zur Kontrolle, zum Verzicht auf diese Triebregungen auffordert - wie auch, daß diese von ihnen ja geschaffene Kultur im triebhaften Innenleben ihrer Mitglieder regelmäßig auf größten Widerstand stößt. Das Resultat ist eine Art kulturelle Dauer-Ambivalenz, ein Schuldgefühl infolge der

⁸ Den Freud mit der Melancholie einhergehen sah

⁹ Auch Alexander Mitscherlich sieht im Individuum unserer Tage eine depressive Stimmungslage vorherrschen; es nimmt „aktiv teil, aber seine Erlebnisfähigkeit ist gleichsam depressiv, verzagend, anklagend und klagend eingefärbt“ (1963, S. 303).

¹⁰ Die auf den folgenden Seiten an das sozialpsychologisch gewendete Konzept der Depression geknüpften Überlegungen gehen auf eine frühere Arbeit (Busch 1994) zurück und wurden später (Busch 2001) wieder aufgenommen. Sie wurden, leicht abgewandelt und teilweise überarbeitet, in die Argumentation dieses Kapitels integriert.

permanenten kulturfeindlichen Strebungen, eben ein „Unbehagen in der Kultur“. „Unbehagen in der Kultur“ unter dem Blickwinkel einer darin steckenden verallgemeinerten depressiven Stimmung zu betrachten, ist aber nur dann gerechtfertigt, wenn für es etwas annähernd der für das Aufkommen einer Depression unabdingbaren Tatsache eines Objektverlustes Gleichkommendes festgestellt werden kann – ein jenseits der Spezifität individueller Lebensgeschichten liegender struktureller Zusammenhang. Ein solcher Zusammenhang ist in den an früherer Stelle angeführten Überlegungen Klaus Horns bereits hergestellt worden. Es liegt – das kann ich hier nur andeuten – in dem ganzen Diagnosekomplex „Vaterlosigkeit, Traditions- und Orientierungsverlust“ vor.

Wenn wir die depressive Seite des Unbehagens in der Kultur verstehen wollen, kommen wir zusätzlich zu der Betrachtung ihrer sozialen Entstehung und Bedeutung schließlich nicht umhin, den Zusammenhang zu ihren beträchtlichen Folgekosten, insofern sie als Motiv für die Bereitschaft zu destruktivem Handeln dient, genauer ins Auge zu fassen. Es zeigt sich dann, daß auch in ihr ein bestimmter „Tatkomplex“ wirksam wird. Depression ist, wie Friedrich Hacker (1971, S. 75) folgerte, „nach innen gewendete Aggression“. Depression enthält - nimmt man die in ihr steckende Selbstmord-Tendenz hinzu - also jedenfalls einen hohen Anteil an Autodestruktivität. Im individuellen Maßstab scheint das zunächst weniger beunruhigend zu sein; denn sicher neigen wir dazu, die Destruktivität gegenüber dem Anderen, Fremden als gefährlicher zu erachten als die gegen die eigene Person. Aber dieser Unterschied verliert an Bedeutung, wenn wir eine andere Differenzierung einführen: die zwischen spezifischer und umfassender, allgemeiner destruktiver Aggression. Was ist damit gemeint?

Unter spezifischer destruktiver Aggression verstehe ich eine umgrenzte, auf einzelne Personen bzw. Personengruppen gerichtete. Mit allgemeiner destruktiver Aggression sind Handlungsweisen gemeint, mit denen ein Einzelner auf einem erst jüngst erreichten Zivilisationsniveau in einem umfassenden, globalen Sinn Zerstörung anzurichten vermag. Der Abwurf einer Atombombe durch einen einzelnen Piloten oder ein Bomberteam markiert die militärische, gezielt massenvernichtende, die Welt oder zumindest ganze Landstriche zerstörende Variante. Die Betreiber sowie die verantwortlichen Ingenieure und Techniker bestimmter Industrieanlagen (chemische und Atomkraftwerke) nehmen, in einer milderer Variante, das Risiko von Folgewirkungen dieses Ausmaßes immerhin in Kauf. In einem geradezu subtilen Sinn

betrifft dies heute aber jede individuelle Form von Energieverbrauch durch Autofahren, Fliegen, Heizen, von Landzerstörung für Wohn- und Freizeitwecke (Sport, Tourismus), indem das Selbst oder wir Selbste uns alle miteinander gefährden, schädigen, zerstören - in einer gleichsam kollektiven Autodestruktion. Ich meine, dieser Gedanke kann das psychodynamische Wesen umweltzerstörenden Handelns einigermaßen treffend umreißen.¹¹

Umweltschädigung ist im Grunde und letztthin Autodestruktion. Und genau wie die Melancholie einen autodestruktiven Zug hat, so ist umgekehrt Autodestruktion von Melancholie begleitet. Soziale und ökologische Melancholie bzw. Depression verspüren wir ja, weil wir auf Sozialordnungen, das Weltgeschehen so wenig Einfluß zu nehmen uns in der Lage fühlen. Vielmehr scheint vieles von dem, was wir tun, Unfrieden, Objektverlust, Weltverlust unaufhaltsam voranzutreiben. Das belastet ganz offensichtlich in kollektivem Ausmaß das Schuldkonto. Dann haben wir es eben nicht besser verdient, wir machen weiter, paaren dabei Lustgewinn (der beim Autofahren, Rauchen, Konsum allgemein usw. abfällt) und auf dem Fuß folgende, oder verzögert eintretende, Strafe (die Schädigung, die wir uns mit all diesem Tun zufügen und sei es auch nur in Gestalt des Risikos, welches wir damit mindestens eingehen).

Ich will dies am Beispiel des Automobilismus etwas eingehender demonstrieren. Dabei spitze ich meine Betrachtungen idealtypisch zu - die dabei entstehenden Überzeichnungen schmälern m. E. deren Aussagegehalt nicht. Gewiß ist das Auto eine in mancher Hinsicht vorteilhafte, zudem lustfördernde, ja -bereitende Errungenschaft; für viele ist es im Hinblick auf das erreichte zivilisatorische Niveau gar nicht mehr wegzudenken. Mit keinem anderen Produkt der industriell-kapitalistischen Ära verbindet sich so sehr ihre Eigenschaft einer „mobilen Gesellschaft“, welche zugleich der Entfaltung des einzelnen breiten Raum zu geben scheint, wie auch den Anforderungen der modernen Wirtschaft bestens genügt. Gleichzeitig verdichten sich im Innenleben des spätmodernen Automobilisten einige Charakteristika herrschender instrumenteller und konsumistischer, von prometheischer Scham gezeichneter Orientierungen sehr prägnant. Hierzu bereits vorliegende Studien (vgl. etwa Bastian 1989, Schmidbauer 1980, S. 189) heben dessen Entfernung zu sozialen Objekten und seinen Narzißmus hervor. Die automobile Technik wird als Teil und als Medium individueller Allmacht und

¹¹ Es reicht eben nicht aus, es - wie Marcuse (1967, S. 98) - bei der These zu belassen, im Zuge wachsenden technischen Fortschritts sei entsprechend die gesellschaftliche Kapazität zur Manipulation auch des Destruktionstriebes gestiegen und die Möglichkeit, auf diesem Wege sozialen Zusammenhalt zu stiften.

Größe erlebt. In der Haltung des konsequenten Automobilisten kommt gewissermaßen prototypisch das entgrenzte Verhältnis des aus der Gottesherrschaft herausgetretenen modernen Menschen zum Vorschein. Er weiß nicht um seine Grenzen, ignoriert die vielfältigen, immensen Risiken des hochgerüsteten Individualverkehrs. Seine Selbstverkenntung erlaubt es ihm nicht zu realisieren, wie sehr er zum hilflosen Anhängsel der von ihm erzeugten hochverehrten und im Übermaß gebrauchten automobilen Technik wird, wie sehr die „Anbetung“ des Automobils seine eigene Autonomie aushöhlt und zur Groteske werden läßt.

Für unsere Überlegungen ist nun, wie ich finde, ein „Fallbeispiel“ von Interesse, welches Buchholz (1991, S. 59/60) berichtet. Daß es sich darin um zweirädrige Kraftfahrzeuge dreht, mindert seine Aussagekraft für den motorisierten Individualverkehr insgesamt nicht im mindesten.

Willi ist einer der Jugendlichen, die auf dem Lande leben und großen Gefallen daran finden, die Grenzen ihres Motorrads bzw. ihrer Kunst, damit umzugehen, bei gefährlichen Fahrten herauszufinden versuchen. Diese Jugendlichen „scheinen“, schreibt Buchholz, „möglicherweise angesichts des Fehlens anderer attraktiver Angebote - kein anderes Ziel zu kennen, als zu arbeiten, um sich immer schnellere und teurere Maschinen leisten zu können. Willi gehört zu diesen; seine nächtlichen Eskapaden machen seinen Eltern beträchtliche Sorgen. Er erleidet einen schweren Motorradunfall, mehrmonatiger Krankenhausaufenthalt folgt - und kaum, daß er wieder halbwegs gehen kann, geht er vor die Klinikstüren, um sich dort die geparkten Maschinen mit einer gewissen Erregung anzusehen. Ihm ist der 'Un-Sinn' dieses Verhaltens voll bewußt, es ihm aufklärend vorzuhalten, wäre therapeutisch vollkommen unfruchtbar. Im Gespräch mit ihm und seiner Familie stellt sich heraus, daß er eine bestimmte, eben zyklische Vorstellung im Kopf hat. Er sagt etwa, selbstverständlich werde er wieder Motorrad fahren, und dabei habe er zwei Alternativen, falls es zu einem Unfall kommt: Wenn er überlebt, habe er eine Art Pause, sozusagen ein Moratorium, wo er zur Besinnung kommen könne, und das lasse auch seine Freunde nicht kalt; im Gegenteil. In der Zeit nach dem Unfall fahren alle vorsichtiger, sozusagen gewarnt. Sein Unfall ist eine Warnung, doch nicht nur für ihn, sondern für das Kollektiv seiner Freunde. Wenn er nicht überlebt - das ist die andere Alternative -, sei auch das eine Warnung für die Freunde, doch könne man dann ja damit rechnen, daß so schnell sich ein weiterer Unfall nicht ereignen werde. -“

Ich denke, und damit gehe ich über Buchholzens Erörterungen - sie verallgemeinernd - hinaus, hier kommt eine den heutigen Automobilisten generell kennzeichnende Einstellung zum Ausdruck. Als individualisierte Verkehrsteilnehmer sind wir nämlich nicht nur selbstbewußte, eigenständige und aufgeklärte Bürger, sondern wir sind in

einem unbewußt¹² zu nennenden, mythologischen Sinn Teile eines Kollektivs, und zwar, wie Buchholz weiter schließt, eines Kollektivs, welches wie in primitiven Gesellschaften organisiert ist. Ähnlich wie dort der Glaube an Götter herrscht, die die Menschen für ihre Taten verfolgen und vernichten, so daß man, um dies zu verhindern und sich zu entlasten, individuelle Opfer zu erbringen hat, erlebt sich Willi als mögliches Opfer, dessen Sinn in der Hingabe für sein dadurch gewartetes und bewahrtes Kollektiv liegt. Zwar legen Jugendliche wie Willi eine extreme Haltung an den Tag, doch einen Teil der dort zu beobachtenden motorisierten Unvernunft finden wir wohl bei fast allen Verkehrsteilnehmern. Man denke an die über alle Ratschläge und Warnungen sich immer wieder hinwegsetzende „unangepaßte Fahrweise“ bei Nebel und Nässe, in verkehrsberuhigten Zonen, im Stadtverkehr generell. Man nehme die durchaus mit Opferbereitschaft zu erklärende starrsinnige Unbelehrbarkeit, mit der die Automobilisten sich immer aufs Neue ins regelmäßig zum Stau gerinnende Getümmel des Berufsverkehrs stürzen, mit der sie alljährlich mehrmals mit ihren Familien die manchmal bis zu 100 km langen Urlaubsreisestaus auf den Autobahnen nicht etwa meiden, sondern zielsicher aufsuchen. Neben dem darin enthaltenen Abtragen von unbewußt empfundener Schuld durch Opfergaben veranschaulichen diese Phänomene sehr gut das heute verbreitete depressiv-apathische Dreinfügen in die vermeintliche Unvermeidlichkeit selbstgeschaffener technisch-kultureller Zwänge, die ja auch mit Gefahren und Einbußen an sinnlich-praktischen Erlebnismöglichkeiten verbunden sind. Offensichtlich trifft es zu, wenn Richter die Verbreitung eines untergründigen Selbsthasses beobachtet (1993, S. 28) und die Menschen der Spätmoderne als ‘ungewollte Märtyrer’ „für ein destruktives inneres Gebot“ sieht, einem bis ins Unbewußte hinabreichenden innerem Zwang folgend, einem „verinnerlichten Guru“ (a.a.O., S. 25) Die in dieser lediglich beispielhaften Fallskizze illustrierte, der Moderne allseits innewohnende Anfälligkeit zu (selbst-) destruktiver Entgleisung legt den Schluß nahe, die gegenwärtigen soziokulturellen Einrichtungen hätten systematisch das Treffen von Vorkehrungen für eine „Introversion des Opfers“ (vgl. dazu Heim 1995, S. 127f.) vernachlässigt, um aus dem Wuchern derartiger alltagsreligiöser Praktiken Nutzen zu ziehen.

¹²Ich hebe an dieser Stelle hervor, daß ich auf der Ebene psychoanalytisch-sozialpsychologischer Untersuchungen den Begriff „unbewußt“ nur im deskriptiven Sinn verwende. (vgl. dazu ausführlich Busch, 2001, S. 162-191)

Ich möchte meine Überlegungen zu einer Aktualisierung und Konkretisierung des Freudschen Konzepts eines „Unbehagens in der Kultur“ kurz zusammenfassen. Es ist nicht nur nicht verschwunden, sondern hat sich seit Freuds Zeiten verschärft. Sich des Ventils zu bedienen, sich von den Aggressionen durch deren Umleitung auf die äußere Natur zu befreien, ist ein Mechanismus, dem seine Unschuld genommen ist. Sich dessen inne zu werden, führt zu einem doppelten Unbehagen in der Kultur, einem Unbehagen zweiten Grades. Meine Absicht war es weiter, die bisher weniger beleuchtete depressive Seite dieser Grundstimmung des Kulturmenschen hervorzuheben. Eine Reihe von sozialpsychologischen Analysen bescheinigen der heutigen Sozietät ein destruktionsförderliches depressives Klima. Hinter dem muntergeschäftigen instrumentellen Allmachtsgehabe, das den spätmodernen Alltag zu beherrschen scheint, sind dennoch die dahintersteckende Schwäche der Objektbeziehungen, die Destruktivität und die damit zusammenhängenden Schuldgefühle und Tendenzen der Selbst-„Herabsetzung“ nicht vollends zu verbergen. Sind nämlich die produktiven, kreativen Mitwirkungsmöglichkeiten von Einzelnen in einer Gesellschaft gering, stoßen also ihre Bemühungen, sich durch Handeln, durch Interaktion in ihr einzurichten, von früh an nicht auf das nötige Echo, wächst die Gefahr destruktiver Entgleisung, destruktiven Ausbruchs aus dem sozialen Gefüge. Das Wissen um die schädigende Wirkung eines Handelns führt nicht von allein dazu, es abzustellen, sondern unterfüttert dessen sadomasochistische Wiederholung, Perpetuierung. Die Situation der spätmodernen Gesellschaft am Ausgang des 20. Jahrhunderts ist nun von einer diesbezüglichen Verschärfung gekennzeichnet. Die kulturell benötigten Aggressionsventile werden immer rarer; auf innersoziale Aggressionsabfuhr (etwa in Form von Haß ggü. Minderheiten) zu setzen, wäre ein gefährliches Spiel mit dem Feuer, durch das der Zusammenbruch der spätmodernen Zivilisation drohen würde. Wir stehen vor der Alternative, entweder neue Möglichkeiten der Aggressionsentladung aufzutun oder besser: die sozialen und kulturellen Bedingungen aggressionsmindernd zu verändern. Im Zusammenhang mit dieser Zuspitzung hatte ich mit „Unbehagen zweiten Grades“ einen Schuldzusammenhang angesprochen, den unsere in den letzten Jahrzehnten zunehmende ökologische Destruktivität heraufbeschwört. Da sich aufgrund der hiermit verbundenen ubiquitären, globalen Risiken Destruktivität und Autodestruktivität kaum mehr unterscheiden lassen, schien mir dieses Handeln besonders gut den aus einer depressiven Grundstimmung herrührenden selbstzerstörerischen Aspekt zu verdeutlichen. Was in der individuellen

Biographie den Suizid zur Folge hat, kann in der Geschichte des kulturellen Kollektivs zum Homizid führen: Indem wir jeder für sich – sinnbildlich gesprochen - am Ast sägen, auf dem wir alle gemeinsam sitzen.

Literatur

- Anders, Günther (1961, 1980): Die Antiquiertheit des Menschen, 1. Bd.: Über die Seele im Zeitalter der 2. Industriellen Revolution, 2. Bd.: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der 3. Industriellen Revolution (München 1983, C.H. Beck, 6. Auflage)
- Bastian, Till (1989): Die Mobilmachung (In: Psychologie Heute, Heft 2, Febr., S. 58-63)
- Bauman, Zygmunt (1992): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit (Hamburg, Junius)
- ders. (1996): In der Welt der Touristen und Vagabunden. Ein Gespräch mit dem polnischen Philosophen Z. Bauman über die Schwierigkeiten des postmodernen Lebens (geführt von Ingeborg Breuer; Frankfurter Rundschau vom 19. Oktober)
- ders. (1997): Unbehagen in der Postmoderne (Hamburg, Hamburger Edition 1999)
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft (Frankfurt/Main, Suhrkamp)
- ders. (1996a): Der clevere Bürger. Bemerkungen zu Anthony Giddens' Konzeption „Reflexiver Modernisierung“ (In: Soziologische Revue, 19. Jg., 1996; S. 3-9)
- dies. (1989b): Überlegungen zum Verhältnis von Angst und Technik (In: Hans-Jürgen Wirth, Hg., Nach Tschernobyl. Regiert wieder das Vergessen?, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, S. 123-132)
- Buchholz, Michael (1991): Endzeitängste - Endzeitsehnsüchte (In: In schwarzen Spiegeln Regenbögen. Verarbeitungsformen von Endzeitangst und Krisenbewußtsein - Literarische, psychologische, theologische Reflexionen. Hofgeismarer Protokolle 272, hg. von Evelyne Valting, S. 51-69)
- ders./G. Reich (1987): Panik, Panikbedarf und Panikverarbeitung. Soziopschoanalytische Anmerkungen zu zeitgenössischen Desintegrationsprozessen aus Anlaß von Tschernobyl und Aids (In: Psyche, 41. Jg., Heft 12, Dez. 19, S. 610-640)
- Busch, Hans-Joachim (1994): Depression und Destruktion in der spätmodernen Gesellschaft - Eine psychoanalytisch-sozialpsychologische Betrachtung (In: Mauthe, J.-H./ I. Krukenberg-Batemann, Hg., Depression und Destruktion, Königslutter, Vereinsverlag, S. 20-34)
- Busch, Hans-Joachim (2001): Subjektivität in der spätmodernen Gesellschaft. Konzeptuelle Schwierigkeiten und Möglichkeiten psychoanalytisch-sozialpsychologischer Zeitdiagnose. Weilerswist: Velbrück.
- Claussen, Detlev (1993): Die mißglückte Säkularisierung. Über Xenophobie, Antisemitismus und Nationalismus als Bestandteile einer modernen Alltagsreligion (In: Widerspruch. Beiträge zur sozialistischen Politik, 13. Jg., Heft 26, Dez. S. 5-14)
- Eissler, Kurt R. (1975): Der Sündenfall des Menschen (In: ders., Todestrieb, Ambivalenz, Narzißmus, München Kindler 1980, S. 64-134)
- Fischer, Joschka (1989): Der Umbau der Industriegesellschaft. Plädoyer wider die herrschende Umweltlüge (Frankfurt, Eichborn)
- Freud, Sigmund (1927): Die Zukunft einer Illusion (a.a.O., S. 135-189)
- ders. (1930): Das Unbehagen in der Kultur (a.a.O., Bd. IX, S. 191-270)
- Fromm, Erich (1973): Anatomie der menschlichen Destruktivität (In: ders., Gesamtausgabe, Bd. VII, Aggressionstheorie, Stuttgart, dva 1980)

- Giddens, Anthony (2009): The Politics of Climate Change. Cambridge, Polity Press.
- Hacker, Friedrich (1971): Aggression (Wien-München-Zürich, Molden)
- Heim, Robert (1995): Über die Aktualität der „Vaterlosen Gesellschaft“ - Zur Lage der psychoanalytischen Sozialpsychologie und Kulturwissenschaft in Deutschland (In: Die Zukunft der Psychoanalyse, hg. von Wilhelm Burian, Psychoanalytische Blätter 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen und Zürich, S. 84-140)
- Horkheimer, Max (1932): Geschichte und Psychologie (In: Analytische Sozialpsychologie, 1. Bd., Hg. von Helmut Dahmer, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, S. 158-178)
- ders. (1936): Studien über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil (In: Studien über Autorität und Familie, Paris, Félix Alcan, S. 3-76)
- ders. (1948): Ernst Simmel und die Freudsche Philosophie (In: B. Görlich, A. Lorenzer, A. Schmidt, Der Stachel Freud, Frankfurt a. M., Suhrkamp, S. 139-148)
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno (1947): Dialektik der Aufklärung (Amsterdam, De Munter)
- Horn, Klaus (1983): Dossier: Die insgeheime Lust am Krieg, den keiner ernsthaft wollen kann. Aspekte einer Soziopsychodynamik phantastischer Beziehungen zur Gewalt (In: Friedensbewegung - Persönliches und Politisches, hg. von Horn, K. und E. Senghaas-Knobloch im Auftrag des Komitees für Grundrechte und Demokratie, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch, S. 268-339)
- Horn, Klaus (1984): Wie kommen wir zu einer „konstitutionellen Intoleranz“ gegen den Krieg? Anmerkungen zum Einstein-Freud-Briefwechsel - 50 Jahre danach. (In: Psyche, 38. Jg., Heft 12, Dezember, S. 1083-1104)
- König, Hans-Dieter (1992): Autoritarismus und Konsumsteuerung. Zum Wandel der Konformismusproblematik in Marcuses Kritik der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (In: Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse, hg. vom Institut für Sozialforschung, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 217-46)
- Leggewie, Claus/Welzer, Harald (2009): Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie. Frankfurt a. M., S. Fischer.
- Lifton, Robert J. (1995): Zeugnis ablegen (Hamburg, Hamburger Edition, Angesichts unseres Jahrhunderts Bd. 3)
- ders. /Eric Markusen (1990): Die Psychologie des Völkermordes. Atomkrieg und Holocaust (Stuttgart, Klett-Cotta 1992)
- Lorenzer, Alfred (1981): Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik (Frankfurt/Main, Europäische Verlagsanstalt)
- Marcuse, Herbert (1955): Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970)
- ders. (1965): Das Veralten der Psychoanalyse (In: ders., Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 85-106)
- ders. (1967): Der Eindimensionale Mensch (Neuwied und Berlin, Luchterhand)
- ders. (1968): Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft (In: ders. u.a., Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 7-29)
- ders. (1969): Versuch über die Befreiung (Frankfurt/Main, Suhrkamp)
- ders. (1973): Konterrevolution und Revolte (Frankfurt/Main, Suhrkamp)
- ders. (1979): Kinder des Prometheus. 25 Thesen zur Technik und Gesellschaft (In: „Tüte“ Sonderheft, s. Lyotard..., S. 23-25)

- Mitscherlich, Alexander (1963): Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft (In: ders., Gesammelte Schriften, Bd. III, Sozialpsychologie 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1983, S. 7-369)
- ders., Hg., (1969): Das beschädigte Leben (Grenzach/Baden)
 - ders. (1977): Massenpsychologie und Ich-Analyse - Ein Lebensalter später (In: Psyche, 31.Jg., Heft 6, Juli, S. 516-539)
- Richter, Horst-Eberhard (1979): Der Gotteskomplex (Reinbek b. Hamburg, Rowohlt)
- ders. (1992): Umgang mit Angst (Hamburg, Hoffmann & Campe)
 - ders. (1993): Wer nicht leiden will, muß hassen. Zur Epidemie der Gewalt (Hamburg, Hoffmann & Campe)
- Schmid Noerr, Gunzelin (1987). Eros und Todestrieb. Zur Dechiffrierung der psychoanalytischen „Mythologie“ (In: Psyche, 41. Jg., Heft 8, S. 677-698)
- ders. (1988a): Das Eingedenken der Natur im Subjekt: Jenseits der Aufklärung? Zu Horkheimers und Adornos 'Dialektik der Aufklärung' (In: ders., Hg., Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute, Tübingen, edition diskord, S. 68-98)
- Schmidbauer, Wolfgang (1980): Alles oder Nichts. Über die Destruktivität von Idealen (Reinbek b. Hamburg, Rowohlt, 1987)
- Wirth, Hans-Jürgen (Hg.) (1989): Nach Tschernobyl. Regiert wieder das Vergessen? (Frankfurt a. Main, Fischer Taschenbuch Verlag)